

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	23 (1890)
Artikel:	La foi
Autor:	Malan, C.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379464

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA FOI

PAR

C. MALAN

Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à
l'aimer !

PASCAL.

Importance actuelle de la question de la foi.

Les premières années de notre siècle ont vu apparaître, au lendemain des bouleversements amenés par la Révolution et l'Empire et au sein de l'ébranlement général des traditions, comme le réveil d'une vie nouvelle dans le monde religieux. De toutes parts, dans la société chrétienne, se fit alors entendre de nouveau la confession publique de la foi au Dieu Sauveur de l'Evangile.

Dans les pays de langue française, ce fut à Genève que retentit le mot de ralliement de ce *Réveil*. Il était juste que la ville, de laquelle était issue la parole aussi brillante que superficielle qui avait proclamé la pleine suffisance des forces morales de l'homme, vît aussi se formuler dans son sein la doctrine de la nécessité, même pour l'homme le plus vertueux, du salut par la seule grâce de Dieu.

On se demande comment il se fait que ce mouvement n'a pas conservé, chez ceux là même qui s'y rattachent encore, la forme et les allures que lui imprimèrent ses inaugurateurs? comment, et pour les habitudes et même pour la doctrine, l'œuvre d'hommes que tous s'accordent à regarder comme ayant été aussi sincères que dévoués, semble chaque jour

plus appartenir à un passé qui intéresse, mais qu'on ne songe plus à rappeler ?

Peut-être en faut-il chercher la raison dans le caractère spécial de la confession de foi des représentants du « Réveil. » Le fait est que, tout entiers à la proclamation de « la souveraine grâce de Dieu, » ils ne se préoccupèrent pas toujours assez sérieusement de mettre en lumière la responsabilité de l'homme en face de cette grâce ; de faire ressortir l'importance de l'action humaine si ce n'est pour l'acquisition, du moins en vue de l'appropriation, de ce don céleste dans lequel l'âme croyante saisit l'aurore d'une nouvelle vie. Jaloux avant tout « de donner gloire à Dieu, » — et c'est là ce qui leur assure l'honneur d'être comptés parmi « les hommes de Dieu ! » — ils négligèrent peut-être trop généralement de présenter la foi comme impliquant, avec le droit premier et suprême qui appartient à une œuvre divine, les droits tout aussi sacrés de la responsabilité que cette œuvre confère à l'âme qui en est l'objet.

Tout cela revient à dire que chez ces témoins de la vérité dominait presque exclusivement, pour employer les termes de l'Ecole, le souci du fait *théologique*, au détriment de l'importance spéciale qui revient au fait *anthropologique*. Les yeux fixés sur l'œuvre divine pour le salut, ils en sont comme éblouis. De là vient qu'ils n'ont plus assez d'attention pour cette première action divine qui a lieu dans le secret de l'âme, et dont témoigne la conscience. C'est ainsi que nous les voyons se contenter d'opposer à l'incrédulité à l'égard du Christ de l'Evangile, la seule affirmation de sa divinité; sans jamais, comme il le fait lui-même et comme le font les apôtres, s'élever jusqu'à cette affirmation en partant du fait historique de son humanité normale et céleste.

Une pareille tendance semble trahir la présence, dans « l'orthodoxie » dont il s'agit, comme d'un reste du levain de ce paganisme que l'Evangile était venu détrôner. L'erreur centrale du polythéisme, en effet, est l'idée d'une opposition essentielle, non pas entre l'homme pécheur et le Dieu saint, mais entre la nature même de l'homme et le Créateur de cette nature. En tout cas c'est bien là ce qui, à cette heure, pour tout esprit

sérieux, tend à faire regarder comme dépassé le point de vue théologique du « Réveil. »

Il va sans dire que nous ne parlons pas ici de la vive et profonde expérience de piété, qui dicta aux hommes dont il s'agit la proclamation et de la souveraine initiative de l'œuvre divine, et d'une grâce première comme seul mobile de cette œuvre. Cette proclamation est au contraire ce qui fit de leur parole l'instrument d'un « réveil religieux ; » c'est-à-dire de ce qui, pour tout homme qui croit en Dieu, ne saurait être attribué qu'à « l'Esprit de vérité » lui-même.

Mais si l'œuvre divine fut ainsi alors hautement proclamée, celle de l'homme, nous venons de le dire, fut beaucoup moins clairement définie. De là, chez plusieurs des croyants du « Réveil, » cette tendance à faire de l'action de la toute-puissance une action sans raison d'être appréciable, un fait qu'on ne se préoccupe même pas de justifier à la conscience. De là, chez tels d'entre eux, l'habitude de présenter la grâce divine comme une œuvre *magique*, et le jugement de Dieu comme un fait que la conscience du pécheur ne saurait même pressentir. De là cette façon de parler de l'inspiration des Ecritures, comme du résultat pour ainsi dire mécanique d'une action exercée soit sur les témoins eux-mêmes, soit sur la forme historique de leur témoignage. De là encore la coutume de représenter la conversion de l'âme, comme le produit direct et exclusif de la seule puissance de Dieu ; au lieu d'y voir, avec l'Ecriture elle-même, le produit d'une « nouvelle naissance ; » c'est-à-dire d'un *rapport* qui, mystérieux sans doute comme tout ce qui ressortit à la sphère de la vie inconsciente, n'en est pas moins, lorsqu'il apparaît à la conscience, un rapport réciproque entre Dieu et sa créature. De là, enfin, une conception de *la foi*, qui, tout en l'apprécient comme « un don de Dieu, » oublie d'y montrer encore le premier devoir et l'œuvre centrale de l'âme croyante.

On comprend comment tout cela en vint à faire apparaître, ici et là, dans la vie religieuse de quelques-uns de ceux qui, « réveillés » par cette prédication, voulaient sincèrement être les disciples du « Maître humble et débonnaire, » l'étroitesse

fatigante du sectaire, et parfois même ce qui rappelait l'orgueil repoussant du pharisién.

En face de tels faits, il semble que la tâche mise à cette heure devant les fils du « Réveil, » soit de donner leur attention au côté spécial de la vérité religieuse, que ceux qui les ont précédés n'ont pas été conduits à mettre pleinement en lumière. Surtout devant cet *affaiblissement de la conscience du fait personnel*, qui caractérise les temps où nous vivons, on se demande si la théologie actuelle n'est pas appelée à s'occuper avant tout de la place qu'il faut assigner au devoir de l'homme dans le royaume de Dieu ; — de questions comme celles, par exemple, de l'autorité suprême en matière de foi, et, en général, du rapport essentiel entre l'Etre divin et l'âme humaine ; ou de la différence, ainsi que des rapports, entre la vie éternelle de l'Etre absolu et l'existence actuelle de l'homme historique, — questions qui impliquent directement celle de la place qu'occupe le mal dans le monde créé.

Telles sont quelques-unes des pensées qui m'amènèrent, dans le temps, à examiner ici même la nature de l'importance religieuse de l'*obligation morale*¹.

A cette heure je voudrais, en m'appuyant sur les conclusions auxquelles m'a conduit cette première étude, chercher à préciser ce qui, dans la *foi religieuse*, doit être attribué à l'action première de Dieu, et ce qui y incombe à celle du croyant lui-même.

I

La nature de la foi.

Nous définissons la Foi: *une confiance produite chez l'homme par une impression opérée sur le principe même de sa volonté.*

Considérée de la sorte, la *foi* diffère de la *croyance* avant tout en ce que celle-ci n'est pas essentiellement, ou tout d'abord, un fait moral ; en ce qu'elle est, dès l'entrée, le résultat d'un acte in-

¹ Dans trois études insérées dans la *Revue*, N°s de janvier, mars et mai 1879, et qui ont été publiées à part, en 1886, sous le titre : *La conscience morale*, avec une appréciation philosophique de M. Ernest Naville. (Paris, Fischbacher.)

tellectuel, découlant comme tel de motifs clairement appréciés par la pensée. Cela revient à dire que toute croyance est le produit d'une activité consciente et personnelle; qu'elle demeure, par conséquent, un acte essentiellement facultatif. Tandis que la *foi* a son point de départ dans le cœur comme centre de la volonté,—dans l'expérience que fait le cœur d'une action dont le croyant s'est senti l'objet,—la *croyance*, laquelle est l'acte d'une perception réfléchie, demeure la conclusion du croyant lui-même à l'occasion de cette perception. Il résulte de là que la foi, née d'une impression effectuée sur le principe encore instinctif de la volonté, implique seule, pour le croyant, l'action d'un être personnel antérieur et supérieur.

Il est vrai que *croire* se dit aussi bien de la croyance que de la foi. Néanmoins, lorsque ce mot désigne un acte *de foi*, il signifie alors non pas l'expérience morale elle-même, mais bien uniquement l'acte intellectuel subséquent, par lequel celui qui a été le lieu, ou l'objet, de cette expérience, la formule lui-même devant sa pensée.

La croyance et la foi sont donc deux actes essentiellement différents. Bien que provenant sans doute, l'un et l'autre, d'une expérience préalable, ils diffèrent cependant en ceci, que l'expérience qui inaugure la *foi* présuppose chez le croyant une réceptivité ou une capacité morales, tandis que, pour faire apparaître la *croyance*, il n'est besoin que de la seule réceptivité de l'intelligence.

Ici on nous arrête. Faire dériver la foi d'une action opérée sur le moral même du croyant, n'est-ce pas affirmer que Dieu, —le seul être auquel puisse être attribuée une action semblable, — est directement l'auteur de la foi de ce croyant? Dès lors, comment se fait-il que la foi nous soit présentée comme un *devoir*? De plus, comment donne-t-on pour objet à cette foi, — comme à une activité dont l'homme disposerait à son gré, -- aussi bien l'*homme*, que *Dieu*? Comment dit-on couramment: « avoir foi en l'homme, » tout comme on dit: « avoir foi en Dieu? »

Bornons-nous, pour répondre à cette question, de remarquer ici que si la foi est bien sans doute une *activité* déployée

par le croyant, il ne vient cependant à la pensée de personne de voir, dans cette foi, l'*œuvre* de ce croyant. Elle sera toujours regardée comme étant en lui l'apparition non pas seulement d'une nouvelle *activité*, mais bien toujours d'un nouveau *principe d'activité*¹.

Quant aux locutions alléguées tout à l'heure, le fait est que c'est abusivement qu'on fait usage du mot de *foi*, en parlant d'une confiance qui a l'homme pour objet. Il est vrai que, tout comme la foi religieuse proprement dite, la confiance qu'on reposeraient en un homme est, elle aussi, le résultat d'une expérience préalable. Mais, dans ce dernier cas, nous ne sommes pas devant une expérience qui aurait été directement imposée au principe même de la volonté ; devant une expérience tout d'abord du seul être moral.

Non pas, sans doute, qu'une semblable confiance ne puisse arriver, elle aussi, à dominer la volonté. Telle chose n'aura pourtant jamais lieu qu'en conséquence d'une abdication volontaire de la part de celui qui aurait ainsi « livré sa confiance. » Chacun demeure personnellement responsable de la foi qu'il a eue en son semblable. Aussi bien voyons-nous que la foi en un homme, tout comme la foi en un fait ou en une institution, sera toujours une confiance expressément motivée et délibérément accordée, une foi dont celui qui la maintient demeure entièrement responsable.

Il en est tout autrement de la *foi en Dieu*. Ce dont le croyant est alors responsable, ce n'est pas de sa foi elle-même, c'est uniquement de la position qu'il prend à l'égard de cette foi; c'est de l'usage qu'il fait du degré de foi qui lui a été accordé. Le fait est que ce qui caractérise la *foi religieuse*, c'est précisément qu'elle provient, chez le croyant, d'une expérience qu'il ne dépend pas de lui d'avoir faite. C'est même une expérience qui lui a été tout d'abord *imposée*, et cela indépendamment, souvent même en dépit, de son initiative. Si la foi en un homme est l'activité d'une confiance délibérément accordée, la foi en Dieu est toujours une *obéissance*, ou tout au moins une *soumission immédiate*, provenant chez le croyant d'une impression

¹ Que l'apôtre appelle une « nouveauté d'esprit. » Rom. VII, 6.

effectuée sur le centre de sa vie morale¹. Tandis que, dans le premier cas, c'est en vertu de sa propre initiative que le cœur donne sa confiance, dans le second il se livre parce qu'il a tout d'abord été conquis.

On le voit, la différence entre la *foi* et la *croyance* ne gît pas uniquement dans la différence des objets de ces deux activités. Elle réside avant tout dans la nature même de chacune d'elles. C'est ainsi que, dans l'acte de foi religieuse, nous ne réfléchissons devant notre pensée que ce qui a d'abord été un mouvement imprimé à notre « cœur, » comme à ce qui est en nous le centre et le point de départ de l'activité morale. En elle même cette foi est si peu, comme la croyance, le résultat direct d'une activité réfléchie, que toute activité semblable, fût-ce celle de la seule pensée, suppose bien plutôt une foi préalable. En effet, pour penser il faut avoir foi en la légitimité de cette activité, c'est-à-dire au droit que nous avons de penser logiquement. Cela seul suffit pour nous faire voir la position secondaire et dépendante que notre volonté occupe dans cette activité.

Si, pour maintenir et affermir *notre foi*, nous devons sans doute réfléchir expressément devant notre pensée l'impression qui a suscité cette foi en nous, cette réflexion ne porte que sur l'expression intellectuelle de ce qui est déjà en nous un fait de foi. Par contre si, dans la *croyance*, nous partons parfois aussi de la seule expérience d'une loi, c'est *librement* que nous nous soumettons alors à la loi intellectuelle d'après laquelle nous formulons notre croyance. Bien au contraire, nous venons de le voir, la loi qui fait surgir en nous la foi religieuse nous est toujours *imposée*, et même le plus souvent malgré nous. Si donc la croyance a affaire à une loi *proposée* à la libre activité, la foi obéit à une loi *imposée* au principe instinctif de la volonté. Cela seul équivaut à dire que toute activité de foi implique l'expérience préalable d'une action qui ne saurait être que celle de Dieu.

¹ Rom. II, 5: « Nous avons reçu l'apostolat pour produire dans toutes les nations, l'*obéissance de la foi*. » Comp. VI, 16; XV, 18; XVI, 26; 2 Cor. X, 5; 1 Pierre I, 2, 14; et surtout le verset 22 (dans le texte.) etc.

De là vient aussi qu'on n'hésite pas à refuser la foi à l'*animal*, bien qu'on lui reconnaisse, sinon la pensée réfléchie de l'être personnel, du moins ce degré d'activité intellectuelle qui est inséparable de l'action délibérée du corps. Au contraire, chacun admet la présence de la foi chez le petit enfant, et cela même avant le moment où apparaît en lui une volonté réfléchie et consciente de ses mobiles. Le fait est que, du moment où l'on donnerait le nom de *foi*, non pas à un fait ressortissant directement à la vie même de la volonté, mais au seul résultat de l'activité réfléchie, l'expression de « foi enfantine » perdrait aussitôt sa signification. Il en est de même d'une foi qui, chez l'adulte, consisterait uniquement, par exemple, dans la répétition passive de formules apprises ou de gestes consacrés. Aux yeux de tous ce ne serait là qu'une *superstition*, qui, comme telle, n'aurait aucune valeur religieuse. De là encore ce fait, que « la phrase religieuse » devient si éminemment importune, du moment où elle n'est plus l'expression nécessaire et directe d'une expérience préalablement imposée, ou accordée, au cœur, c'est-à-dire au centre de la volonté de celui qui parle.

On ne peut donc donner le nom de *foi* qu'à un acte de confiance qui part réellement du cœur lui-même, et cela, soit que cette confiance soit arrivée à se justifier à la pensée du croyant, — auquel cas elle est la confiance d'un cœur *qui sait en qui il a cru*¹, — soit qu'il s'agisse d'une confiance encore instinctive, comme est celle du petit enfant à l'endroit de sa mère, ou comme serait celle que l'âme ressentirait à l'égard d'un Dieu qu'elle ne connaîtrait pas encore par une expérience personnelle, directe, et réciproque.

Cependant, si tel est le sens général du mot de *foi*, il convient de définir plus exactement celui de cette expression : *la foi religieuse*.

Nous ne nous arrêtons pas à ce fait, que le nom de « foi religieuse » se donne quelquefois à ce qui n'est dans le fond que de la simple *religiosité*; c'est à dire à l'impression encore confuse, chez une âme qui ne cherche pas à s'en rendre compte,

¹ 2 Tim. I, 12.

de l'existence d'une volonté divine. Nous nous en tenons ici à la foi consciente, ou à la foi comme acte positif.

Dans ce sens, ce mot peut s'entendre ou bien de *la foi à Dieu*, qui découle de l'impression, sur la volonté de l'homme, d'une volonté supérieure et absolue ou suprême ; ou bien de *la foi en Dieu*, qui sera la confiance que le cœur repose en Dieu, tout d'abord comme en l'auteur de cette impression.

Considérons de plus près ces deux formes de la foi religieuse.

La première chose est ici, de nouveau, de ne pas confondre *la foi à Dieu* avec ce qui ne serait que de la *croyance*. Pour peu qu'on y regarde de près, on ne peut manquer de discerner que déjà cette première forme de la foi découle d'une expérience morale. Même l'homme qui ne croit encore qu'à l'existence « d'un dieu inconnu, » a dû cette impression à l'action, au dedans de lui, du Maître de sa volonté. Telle est, tout spécialement, cette *expérience d'autorité absolue* qui accompagne dans tout homme le sentiment du *devoir*. Une semblable expérience, en effet, ressortit à cette sphère de vie instinctive qui précède dans l'homme, — quelquefois même de fort loin, — l'apparition de la volonté réfléchie. Dans le moment où un tel homme ressent l'autorité du devoir, il sent que sa volonté instinctive a déjà été l'objet d'une action positive. Aussi, pour autant que cet homme s'abstient de repousser, ou du moins de négliger, une semblable expérience, voyons-nous que *la foi à Dieu*, avant même d'être chez lui un acte réfléchi de sa volonté, s'annonce par ce qui est déjà au dedans de lui, une soumission de son instinct moral.

Il en est de même de cette foi que nous avons appelée *la foi en Dieu*, — avec cette différence, toutefois, que dans cette seconde forme de la foi est venu s'ajouter, à la simple soumission qui caractérise la foi à Dieu, un acte pleinement conscient et de son objet et de son mobile. C'est que le croyant *en Dieu* a clairement discerné, dans des faits historiques spéciaux, la révélation personnelle du « dieu inconnu » dont il n'avait encore ressenti que la seule autorité. Tandis que *la foi à Dieu* n'implique la présence dans l'âme que de la faculté, et par là même

que du besoin, de croire « que Dieu est, » dans *la foi en Dieu* cette faculté ayant trouvé son emploi, le besoin qui en était l'expression a fait place à la possession du seul objet capable d'y satisfaire. Si donc *la foi à Dieu*, comme pure et simple soumission, se rencontre dans toute âme qui ressent le caractère absolu de l'autorité du devoir, il n'en est pas de même de *la foi en Dieu*. Celle-ci ne saurait avoir été suscitée dans l'âme, que par une révélation historique et vivante du Dieu dont cette soumission lui avait fait expérimenter la réalité.

Une semblable révélation ne sera sans doute appréciée, que par des hommes chez lesquels *la foi à Dieu* aura fait naître ce que l'Ecriture appelle « la faim et la soif de Dieu. » Chez eux seuls, en effet, la soumission à la loi du devoir a suscité « cette faim et cette soif de *la justice*, » qui amène l'âme à s'enquérir du Dieu saint, à mesure que le sentiment qu'elle a de sa liberté la pousse à rechercher l'Auteur de l'autorité qui s'impose ainsi forcément à sa libre volonté. C'est alors, c'est en face du Dieu qu'elle s'était jusque-là bornée à ressentir, que cette âme sent naître au dedans d'elle *la foi en Dieu*, à proportion qu'une soumission purement instinctive fait place en elle à la libre obéissance de sa volonté réfléchie.

Dans les deux cas c'est donc une action divine qui est venue susciter la foi. Déjà *la foi à Dieu*, en tant qu'elle découle d'un fait de soumission, constituait un progrès positif sur le seul sentiment passif de *religiosité* qui est inhérent à toute âme humaine. — Quant à *la foi en Dieu*, c'est grâce à une révélation divine qu'elle est née dans l'âme, comme l'acte conscient et réfléchi dont le besoin avait été réveillé par *la foi à Dieu*. Nous sommes donc ici, dans l'un et l'autre cas, en présence d'une initiative divine, à laquelle l'âme humaine ne saurait répondre que par un acte qui, parce qu'il lui a été suggéré, demeurera pour elle un *don de Dieu*.

C'est aussi là ce dont témoigne l'Ecriture, comme suffit à le rappeler cette parole de l'Evangile : « Qu'il faut que *celui qui vient à Dieu* croie d'abord *que Dieu est*, puis qu'il saisisse encore, en ce Dieu, le *rémunérateur de ceux qui le cherchent*¹. »

¹ Héb. XI, 6. — Ce texte mentionne les trois faits que nous avons énu-

On ne saurait objecter à cela que pour deux raisons. La première serait sans doute qu'on ne croirait pas « *que Dieu est* ». Il se peut cependant aussi que, tout en ayant été persuadé de l'existence de Dieu et de la nécessité de « venir à lui », on hésite néanmoins à admettre le fait d'une action divine portant directement sur l'être moral lui-même. Cela n'équivaudrait-il pas, dira-t-on, à mettre cet être dans un état de dépendance de volonté incompatible avec sa liberté ?

Nous touchons ici à la raison non seulement de l'incrédulité déclarée, mais aussi de l'hésitation qui se produirait chez ceux qui ont commencé par accepter la parole du « salut de Dieu par la foi. » Au lieu de voir dans cette parole la proclamation d'une œuvre de Dieu à l'égard de l'homme, ces « croyants » peuvent n'y voir que l'énoncé de deux œuvres distinctes, dont l'une, celle du salut, est l'œuvre exclusive de Dieu, tandis que l'autre, celle de la foi, serait tout spécialement l'œuvre de l'homme.

Dès lors, cependant, suivant qu'on se préoccupe avant tout ou de « la gloire de Dieu », ou « des intérêts sacrés de la moralité de l'homme », on s'en tient uniquement soit à l'une, soit à l'autre de ces deux œuvres. Dans le premier cas on n'a plus devant soi, dans « le salut », que la seule œuvre de Dieu, laquelle, précisément parce qu'elle demeure ainsi la seule, arrive nécessairement à être une œuvre *magique*; un salut qui sauve l'homme sans lui, et même malgré lui. Dans le second cas, où c'est le devoir de l'homme qu'on a sous les yeux, on comprend la foi non pas comme la simple *activité* d'un principe nouveau, mais bien comme une *œuvre*, au moyen de laquelle le croyant fait lui-même son salut, en s'emparant du salut de Dieu.

Telles sont les deux erreurs opposées qui apparaissent toujours de nouveau au lendemain de la prédication de l'Evangile du salut gratuit. Ce fut déjà le cas aussitôt après le témoignage apostolique, comme aussi lorsque notre « bienheureuse Réformée : le premier, la *religiosité*, dans ces mots : « celui qui vient à Dieu ; » le second, la *foi à Dieu*, dans ceux-ci : « croire *que Dieu est* ; » et le troisième, la *foi en Dieu*, dans les mots qui suivent.

mation » remit en lumière la parole de ce témoignage ; ou bien encore, ici et là, dans des occasions moins éclatantes, à chaque nouveau réveil de la foi primitive.

Toujours l'on entendit se produire cette même accusation : que la parole du salut de Dieu froisse le juste sentiment que l'homme doit conserver de sa liberté, comme de la base pour lui de toute moralité. Il est évident que pour ceux qui parlent de la sorte, la foi, loin de pouvoir être suggérée à l'homme par une volonté supérieure à la sienne, est au contraire l'expression soit de la pensée soit des instincts fonciers de l'âme humaine. Ils y voient ainsi, ou le résultat d'une exaltation de sentiment propre et d'imagination, ou un pur phénomène naturel qui n'a rien à faire avec la volonté réfléchie.

Dans le premier cas, c'est l'homme qui s'empare du salut par les élans ou les efforts soutenus de sa « foi. » Dans le second cette foi naît et se développe en lui sans qu'il s'en préoccupe. L'activité de sa foi est alors, comme son existence elle-même, une œuvre divine, en face de laquelle l'homme demeure entièrement passif.

Le fait est bien plutôt que dans la foi, comme dans tout ce qui est une fonction de la vie, on ne saurait vouloir dire de l'homme qu'il soit ou *actif*, ou *passif*. Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est l'un et l'autre ; sa foi n'étant jamais en lui que la mise en œuvre d'un principe de vie qu'il a d'abord reçu. Aussi parlera-t-on de l'œuvre et des devoirs de la foi, sans que cela donne le droit de voir dans cette foi elle-même ce qui aurait commencé par être une œuvre propre du croyant. C'est Dieu, l'auteur de la vie, qui donne la foi au cœur, comme il donne l'existence au corps. L'homme, lui, ne saurait qu'ajouter à la possession de la foi, l'activité de cette foi.

Sans doute pour des esprits qui, tout en admettant un Maître suprême de la volonté, s'abstiennent néanmoins de tout ce qui, à l'égard d'un tel Etre, dépasserait un respect à distance, la foi, ne pouvant être qu'un résultat de la seule pensée ou de l'imagination, inspirera toujours une juste défiance.

Mais ce n'est pas là son vrai caractère. Ce n'est pas au nom

de notre pensée, ou de notre imagination, c'est en nous appuyant sur le témoignage de notre conscience, que nous constatons, dans ce qui est en nous à la racine de notre foi, un fait dont il nous est impossible de seulement vouloir mettre en doute la réalité positive; un fait dont la présence en nous est indépendante de notre volonté; une impression qui, à mesure que nous la réfléchissons, nous apparaît toujours plus comme produite en nous par une action autre que la nôtre, parce qu'elle a porté sur la source même, ou sur l'instinct premier, de notre propre volonté.

Et il y a plus encore! Non seulement le croyant reconnaît, dans la conscience qu'il a plus tard de cette impression, le fait d'une action déjà effectuée au dedans de lui, mais, nous l'avons vu, à cette expérience vient encore répondre un ensemble de faits historiques, dans lesquels il discerne toujours plus clairement l'action de la même volonté dont cette première expérience lui avait révélé l'existence.

Nous l'avons dit, le témoignage de ces faits ne constituera une semblable révélation, que pour celui qui a apprécié de la sorte l'expérience de sa conscience. Mais un tel homme y retrouvera infailliblement le Dieu qu'il adorait jusque-là sans le connaître. Il l'y verra se manifestant non plus uniquement par la nature de son autorité, mais par une action personnelle historique qui l'a, lui, directement pour objet. Sa foi, cessant alors de n'être qu'une *vue*, deviendra alors pour lui une «démonstration¹.»

La question de savoir comment notre foi, telle que nous l'avons définie, s'accorde avec les droits de notre raison, dépend donc avant tout de l'attention que nous avons accordée à notre conscience de l'obligation morale. Du moment où cette foi est ressentie par nous comme suscitée par le Maître souverain, et par conséquent par le Créateur et le Protecteur, de notre libre volonté, elle ne peut constituer à nos yeux une acceptation passive, un fait étranger à notre liberté. Ce ne peut être alors en nous qu'une *obéissance* volontaire et même empressée.

¹ Héb. XI, 1.

Sans doute il faudra savoir distinguer entre l'expérience intérieure qui suscite en nous la foi, et l'expression réfléchie que le croyant parvient à donner à cette expérience. L'imperfection de la pensée formulée, et par conséquent du langage, n'a cependant rien à faire avec la nature essentielle de l'expérience vivante dont ce n'est là que l'appréciation intellectuelle. Or, aux yeux du croyant, c'est bien la nature même de cette expérience préalable qui établit la légitimité de sa foi. C'est là ce qui lui fait saisir une action divine dans ce qui est en lui au point de départ de sa foi. Quant à l'expression qu'il donnerait à cette foi, elle ne pourra jamais aspirer qu'à être le témoignage que lui-même est arrivé à rendre à cette expérience¹.

La chose étant ainsi, il est évident que ce qui importe avant tout, c'est de préciser le devoir du croyant en face de l'expérience dont il s'agit. — En effet, avoir affirmé qu'il doit cette expérience à une action de Dieu sur son être moral, n'équivaut aucunement à avoir dit que cette action suffit, à elle seule, pour produire au dedans de lui la foi active ou vivante. Pour cela il faut encore qu'à cette action première de Dieu vienne répondre une action de l'homme lui-même. Dire que ceux-là seuls chercheront Dieu, chez lesquels a été suscitée la *foi à Dieu*, ne revient nullement à avoir dit que de tels hommes seraient forcément amenés à le faire. Non seulement il est des esprits qui, tout en « croyant que Dieu est, » ne se préoccupent pas de savoir « qui il est, » mais ceux-là même qui s'y appliquent demeureront absolument incapables d'y parvenir, aussi longtemps qu'ils n'auraient, pour guider leur recherche, que la seule expérience de l'autorité de sa volonté.

Même pour ceux que cette expérience aurait amenés à *adorer*, l'objet de cette adoration ne sera encore que l'auteur inconnu de la loi imposée à leur volonté. Aussi faudra-t-il, pour qu'ils entrent en un rapport personnel avec lui, qu'une nouvelle action provenant de lui-même vienne les placer, non plus seulement en face d'une autorité, mais en relation directe avec l'auteur vivant de cette autorité ; en face d'un Dieu qui

¹ Rom. VII, 26. Comp. 1 Cor. II, 6-16.

vient à eux parce qu'il les aime, et qu'il veut les sauver. — Dès lors, ce qui n'était que l'expérience d'un fait d'autorité, fait place chez eux à un rapport personnel direct et réciproque. L'action dont leur conscience de l'obligation morale s'était bornée à leur faire ressentir la réalité, cette action personnelle apparaît maintenant dans des actes historiques qui ont l'homme directement pour objet, et dont le témoignage constitue donc pour lui une *révélation* du Dieu que cet homme cherchait sans pouvoir le rencontrer.

Ou bien nous contestera-t-on le droit d'affirmer que l'âme à laquelle s'est fait sentir la majesté de la loi morale, soit réellement incapable de s'élever, en partant de là jusqu'à un rapport personnel avec l'Auteur de cette loi ? Soutiendra-t-on que l'expérience qui lui a été ainsi accordée, est à elle seule de nature à faire naître, avec cet Etre supérieur et suprême, un rapport délibéré du centre même de la volonté ?

Le fait est que l'expérience dont il s'agit est précisément ce qui empêche la formation d'un rapport semblable, ne fût-ce que parce qu'elle met l'homme qui l'a faite dans l'impossibilité de se faire une idée de l'Etre qui en est l'auteur. En effet, plus un tel homme se rend attentif à la nature de cette expérience, plus il distingue dans la volonté dont elle émane, deux traits qu'il ne saurait concilier. L'autorité absolue en face de laquelle il se voit placé, d'un côté lui commande de vouloir ce qu'il est arrivé à appeler « le bien », de l'autre semble abdiquer, si malgré cela il persiste à préférer ce qui pour lui est « le mal. » Il se voit ainsi l'objet d'une volonté sainte qui se montre, au même degré, et absolument opposée au péché, et, sinon indifférente, du moins inactive, à l'endroit du pécheur.

De là l'impossibilité pour l'homme de se faire, à la seule lumière de sa conscience morale, une idée réellement vivante de l'Etre supérieur et suprême dont il ne peut nier l'existence. Avec cela c'est pour lui un Etre dont la volonté est suprême et le jugement sans appel, un Etre qu'il se voit forcé d'adorer.

Mais si cette expérience *affirme* cet Etre devant lui, elle ne le lui *révèle* pourtant pas. Elle ne le met pas avec lui en une

relation personnelle et réciproque ; elle ne le pousse à l'adorer que comme un Etre aussi inconnu que redoutable.

D'autre part , sans doute , l'Etre qui a ainsi amené l'âme humaine non seulement à croire à son existence mais à vouloir le découvrir, ce même Etre ne saurait s'abstenir de se montrer le « *rémunérateur* » d'une recherche qui, provoquée par son action, est destinée, s'il n'intervient, à ne pouvoir aboutir. Aussi, comme nous venons de voir que cela est nécessaire pour l'homme, cela est-il pour cela même inévitable au point de vue de l'action divine. Il faut qu'à cette première œuvre de Dieu dans l'âme même de l'homme, vienne encore s'ajouter une action divine extérieure à cette âme ; une action historique, qui soit de nature à inaugurer avec l'homme un rapport révélateur, grâce auquel celui qui jusque-là n'avait pu que *croire à Dieu*, soit mis dans la position de pouvoir *croire en lui*.

Quant au mode de cette nouvelle action divine , nous avons vu que celle qui s'exerçait sur l'instinct de volonté demeurait une action anonyme, parce qu'elle avait lieu dans ce centre de la vie personnelle dont l'homme n'a pas directement conscience ; dans ce que l'Ecriture appelle la vie « du cœur » et de « l'esprit^{1.} » A cette heure, cependant, c'est devant la perception réfléchie de l'homme, que Dieu vient placer les faits historiques chargés de révéler son nom et ses intentions.

Sans doute, si l'homme doit pouvoir apprécier cette révélation, il faudra qu'elle lui parvienne dans des actes accomplis en dedans des limites de sa perception humaine actuelle. Avec cela, puisqu'ils sont destinés à être pour cet homme des actes *révélateurs*, il faudra nécessairement encore qu'ils ressortissent devant lui à une sphère essentiellement supérieure à celle de cette perception. Tout en demeurant pour l'homme des faits réellement *historiques*, ils n'en devront pas moins lui révéler l'action d'un Etre antérieur et supérieur à tout ce qui est historique. Ce n'est bien qu'à cette condition que ces faits seront vraiment propres à révéler, à l'homme historique,

¹ Dans le langage du Nouveau Testament, « *l'esprit* » désigne le principe, « *l'âme* » le sujet, et « *le cœur* » l'organe de la vie. (*Cremer*, Dict. de la grécité du N. T., au mot *pneuma*, all.)

l'Etre dont cet homme n'a encore fait que ressentir l'autorité.

Cela revient à dire que si le Dieu que l'homme s'est vu constraint d'adorer sans le connaître, veut inaugurer avec l'homme le rapport personnel auquel aspire cette adoration, il faudra que cela ait lieu au moyen d'actes qui seront, pour l'homme, en même temps et des actes *historiques*, — c'est-à-dire ressortissant à la sphère de son existence limitée et temporaire, — et des actes *surnaturels*, des actes qui demeureront aux yeux de l'homme l'expression d'une volonté absolue essentiellement supérieure à tout ce qui est historique.

(*A suivre.*)
